

Іван Лисий

Проблема національної визначеності української філософії (Огляд публікацій 2005-2006 рр.)

Традиційно філософія осмислює себе в універсалістському дусі - як єдиний, неподільний всесвітній (чи, принаймні, загальноєвропейський) процес, процес осягання всезагального. І в межах цієї мислительної парадигми вираз «національна філософія» здається оксюмороном.

Та за обставин наростання у світовій культурі опору глобалізаційному зоднаковінню природно посилюється зацікавлення сингулярним, унікальним у царині культури, інтерес до її національних вимірів. Це стосується і культури філософської. Тим більше, що філософія була й залишається самосвідомістю культури. А ситуація зближення культурних світів, інтенсифікації міжкультурного діалогу якраз загострює потребу в поглибленні самосвідомості кожної культури. Воно ж, у свою чергу, передбачає самоокреслення філософської рефлексії над явищами й процесами національної культури, інакше кажучи, актуалізує проблему національної визначеності самої філософії.

Це вкотре засвідчила презентація 2005 року в Києві «Європейського словника філософій», під час якої не раз наголошувалась ідея культурної рівності унікальних філософських множинностей, у тому числі й національних філософій, та потреба діалогу між філософськими культурами різних націй через переклад неперекладного.

Слід, щоправда, зазначити, що, з іншого боку, наче всупереч домінуючій постмодерній настанові на самоцінність культурного розмаїття, діє своєрідне табу на вживання поняття нації (а поняття національного нерідко опиняється в іронічних лапках) та оприявнюється загроза такого ж табування поняття «культура» (особливо в її ідентифікуючому сенсі), яке вже намагаються витіснити «посткультурою».

Та все ж таки увага до національної визначеності філософії посилюється. І сприяють цьому внутрішні трансформації самого філософського мислення — його перехід від сциєнтистської орієнтації до культуроцентристської, що означає зміну домінуючої моделі філософії у метафілософській рефлексії.

В українському культурному житті — тут і тепер — із зазначеними обставинами збіглося й посилене зацікавлення - коли шире, а коли й кон'юнктурне — власною культурою, в т. ч. її філософським самоусвідомленням, яке, за словами Д. Чижевського, становить «центральный і сутнісний момент кожної національної культури»¹.

На початку ХХ ст. при обговоренні досліджень з історії української літератури тоді ще не академік Володимир Перетц посилався на вже академіка В. М. Істріна: «С одной стороны, иные не умеют изучать, с другой — еще не ясно, что изучать»². Аналогічна ситуація склалася нині з проблемою національної визначеності філософії. З одного боку, не володіємо методологією, інструментарієм належного окреслення цієї проблеми та її розв'язування. А з іншого - не з'ясований сам предмет: не тільки в сенсі проблемності національних прикмет філософії (до речі, перший історик української філософської культури К. Ганкевич свою працю «Нариси слов'янської філософії» (1869 р.) починав з розділу «Чи може філософія бути національною?»), а і в розумінні відповідних визначників, критеріїв, коли вже такі й не ставляться під сумнів. Тобто теоретично обґрунтованих визначників «свого» у процесі національно-культурної самоідентифікації спільноти поки що немає. Чи є потреба наголюшувати нині на важливості цієї самоідентифікації, коли зрозуміло, що майбутнє українства вирішуватиметься в царині культури?

Які ж чинники ускладнюють підходи до зазначеної проблеми та її розв'язання? По-перше, ще триває самовизначення української культури як національної, що й ускладнює місію філософії як теоретичної самосвідомості відповідної культурної цілісності і разом з тим накладає на неї особливу відповідальність. По-друге, своєрідність національної філософії, як

¹ Чижевский А. И. «Советская» философия // Современные записки. - 1927. - Кн. 33. - С. 483.

² Цит. за: Филипович П. П. Літературно-критичні статті. - К.: Дніпро, 1991. - С. 238.

і національної культури загалом, увиразнюється через діалог (її співвіднесення) з іншими філософіями. Українська філософія в такий діалог поки що не вступила. Сучасна «тутешня» філософська думка не намагається, скажімо, актуалізувати філософсько-антропологічне осмислення українського культурного світу й української людини, так само як не прагне до української (тобто крізь призму власної культури) інтерпретації глобальних проблем, формування власного погляду на сучасний світ.

Ще не усвідомлюється важливість серед національних визначників філософії дотичності того чи іншого явища філософської культури до національної філософської традиції. Властиво, не досліджується, як і чийми зусиллями ця традиція закладалася, як утверджувалась і чи модернізувалася на кожному з етапів розвитку української філософської думки, як вона оприявлюється і, можливо, переглядається в нинішній практиці українських філософів. Загалом, українська філософська традиція ще не стала предметом спеціального історико-філософського дослідження.

Так само майже не здійснюються компаративістські студії, у перебігу яких з'ясовувалося б, як модифікувалась традиційна філософська проблематика у контексті різних національних філософій, у тому числі й української, що спільного і що відмінного в парадигмах, скажімо, німецького й українського мовомислення, які течії, школи, напрями домінували в українській філософії, на відміну від філософії французької чи італійської, тощо.

Натомість історики української філософії виокремлюють і розглядають ту або іншу загальну прикмету питомого філософування, яку вважають специфікуючою. Наприклад, М. Підлісний вважає центральною наскрізною проблемою українського філософського розмислу «цінності людського буття»³.

А. Довгань як специфікуючу прикмету української філософської думки пропонує досить розмито окреслений ним оптимізм. Його стаття має заголовок «Оптимістичність міркувань як сутнісна риса української філософії»⁴.

³ Див.: Філософія. Культура. Життя: Міжвузівський збірник наукових праць. - Вип. 26. - Дніпропетровськ, 2006. - С. 164-171.

⁴ Див.: Мандрівець. - 2005. - Ч. 5. - С. 75-81.

М. Бевз такою ж сутнісною її ознакою вважає споглядальність як метод ⁵.

На думку І. Бичка, українська філософська думка вирізняється орієнтацією на «неоплатонічно-ареопагітичну модель філософування» ⁶.

Серед таких прикмет і очікувана, бо вже традиційна кордоцентричність (чи, як пише дехто, кордіалізм). Її в контексті «інтелектуальної ідентичності» української філософії описує Я. Гнатюк у кандидатській дисертації «Український кордоцентризм: історико-філософський аналіз», захищеній 2005 року у Львівському університеті. Виводячи кордоцентризм як «ідеальний принцип» із «взаємодії бароко, романтизму і філософії» і пов'язуючи його із софійним способом філософування, Я. Гнатюк вбачає у ньому підставу встановлення «інтелектуальної ідентичності української філософії» ⁷.

Трохи дивує розчленування істориком філософії української культури на дві культури: православну і греко-католицьку, а відтак приписування першій з них — «чуттєвій» -творення кордоцентризму ⁸. Ще менш переконливою є експлікація зазначеного процесу як утвердження примату ірраціональної (сільської) спільноти над раціональною (міською) і, очевидно, пов'язаний із цим пріоритет духовного досвіду щодо логіко-дискурсивного мислення ⁹. Тим більше, що так звана кордоцентричність в її автентичному прочитанні Г. Сковородою, а ще більше П. Юркевичем, є, радше, апеляцією до цілісної, «повної» людини, «цілого чоловіка», кажучи словами І. Франка, аніж якимось українським варіантом емотивізму.

Ближчий до раціонального тлумачення «кордіалізму» М. Кітов. Він твердить, що в українській філософії серце є концентрованою повнотою виявлення (?) внутрішнього духовного і душевного

⁵ Див.: Наукові записки Харківського університету повітряних сил: Соціальна філософія. Психологія. - 2006. - Вип. 1. - С. 32.

⁶ Див.: V Конгрес МАУ: Соціально-гуманітарні науки. - Чернівці: Рута, 2004. - С. 3.

⁷ Гнатюк Я. С. Інтелектуальна ідентичність української філософії і принципи кордоцентризму // Вісник Прикарпатського університету. Філософські і психологічні науки. - 2005. - Вип. VII. - С. 6, 7.

⁸ Там само. - С. 5.

⁹ Там само. — С. 6.

світу людини¹⁰. Правда, ця думка якось випадає з контексту цитованої праці, бо вже на тій самій сторінці кордоцентризм трактується як «людинолюбіє» і підноситься до «найглибшого прояву родової, праукраїнської ментальності»¹¹.

Близьке за духом звертання до вітчизняної праісторії допомагає М. Кітову «спростовувати» констатацію Д. Чижевським відсутності внеску українців до світової філософії. Наш автор, посилаючись зокрема на Анахарсиса, стверджує «величезний вклад» праукраїнців до світової філософської культури¹². Між іншим, характеристика тих явищ IX ст., що цікавлять М. Кітова, вже не супроводжується префіксом «пра-». Стосовно зазначеного часу він веде мову про «українську національну (?) філософську свідомість», яка, на його думку, в ті далекі часи розвивалася «підневільно»¹³.

Обговорюючи своєрідність національної філософії, О. П. Варениця натомість звертається до «філософії слов'янської». Тому при характеристиці критеріїв шуканої визначеності філософської думки окреслює ці критерії як спільнотні. До таких віднесені тут належність філософа до певного етносу чи нації (конструювання слов'янської нації в тексті спеціально не ословлене), національна (слов'янська?) самосвідомість мислителя, мова (слов'янська?) філософських творів і, зрештою, їх зв'язок з «національно-культурними проблемами»¹⁴. Та всі ці критерії в розмислі О. Варениці фактично не працюють, зате специфічність слов'янської філософії виявлена в тому, що тут будь-який «витвір духу» насичений «глибоким філософським змістом»¹⁵.

Трохи делікатніше ту ж своєрідність українського філософування фіксує М. Кітов. Вирізняючи такі типи філософування, як теоретичний, релігійно-містичний, художньо-образний та есеїстично-афористичний, він відносить українську філософію відразу до двох останніх типів. Мабуть, не позбавлене певної

¹⁰ Див.: *Кітов М. Г.* Про деякі загальнометодологічні підходи до вивчення української національної філософії // Актуальні філософські та культурологічні проблеми сучасності: Збірник наукових праць. - Вип. 15. - К.: Віпол, 2005. - С. 63.

¹¹ Див. там само. - С. 61.

¹² Там само. - С. 50.

¹³ Там само. - С. 54.

¹⁴ *Варениця О. П.* Слов'янська філософія: спроба історико-філософського осмислення // Вісник КНУ ім. Т. Шевченка. Філософія. Політологія. - 2005. - Вип. 73-75. - С. 13.

¹⁵ Там само.

привабливості намагання М. Кітова розширити межі філософської культури, традиційно звужені до дискурсивно-теоретичного мислення. Проте не може не насторожувати, по-перше, приписування українській філософській думці типологічної дуалістичності, а по-друге, віднесення її до такого собі «прудковізму». Адже автор прикметним репрезентантом есеїстсько-афористичного типу філософування вважає «Козьму Прудкова»...¹⁶

Є у М. Кітова ще одна типологія. Його звертання до неї певною мірою інтенційно виправдане: він хотів би вирізнити власне українську філософію від тих філософських феноменів, які так чи інакше традиційно пов'язуються з Україною, але реально цей зв'язок має випадковий характер. Скажімо, у філософській діяльності П. Авсенева нічогосінько б не змінилося, коли б він працював не в Київській, а, наприклад, у Московській чи Казанській духовній академії. Однак він фігурує у святцях «філософського українознавства».

Щоб уникнути таких історико-філософських казусів, М. Кітов і намагається відрізнити «українську національну філософію» (очевидно, як самосвідомість відповідної національної культури) від «філософії на українських землях» (доцільність застосування такого просторового, територіального критерію сумнівна, нехай навіть тут мовиться про українські етнічні землі, хоч би до якої держави вони входили) та «філософії в Україні»; останню розуміють «як незалежну державу»¹⁷ (цей інституціонально-політичний критерій не виглядає переконливіше, ніж попередній).

Повертаючись до своєрідності слов'янської філософії, обговорюваної О. Вареницею, доведеться згадати ще одного дослідника - С. Ф. Клепка, а точніше його працю «Філософська робота в культурі України». Оскільки мовиться не про українську культуру, а «культуру України», то чому не звернутися до своєрідності слов'янської філософії. Тим більше, що для автора названої праці специфіка «філософії слов'янських країн» не є проблемою. Він наче добре всім відомі перераховує такі її прикмети: «месіанізм, кордіалізм, практицизм, нігілізм (?)».

¹⁶ Кітов М. Г. Цитована праця. - С. 50 (Цитую добуквено. - І. Л.). М. Кітов, щоправда, скромно визнає, що запропонована ним типологія може мати недоліки. Звісно, може. Але ж не такі кричущі!

¹⁷ Там само. - С. 55.

панславизм»¹⁸. Зате проблемною для п. Клепка є сама «можливість української філософії».

Натомість він допускає «існування "філософської орбіти України"», яку згодом перейменовує у «філософську когорту», яка «виявилася з різних причин включеною до філософського сегменту української культури»¹⁹. С. Клепко уподібнює названу ним «орбіту» Місяцеві, який, перебуваючи поза Землею, впливає на неї, як і «орбіта» - на «життя української нації»²⁰. Тут же наш автор вважає за потрібне наголосити, що діячі з цієї «когорти» дотичні до української культури, «незалежно від своєї національності, місця народження і проживання, сфери творчості та мови (але не мовомислення. - *І. Л.*)»²¹. Тому наступне їх поіменування в цьому ж тексті «українськими філософами» викликає легке здивування. Як і, до речі, використання тим самим автором словосполучення «українська філософія»²¹.

Після всього цього зовсім не дивує віднаходження С. Клепком біля витоків вітчизняної філософської традиції такого способу філософування, що «звільнений від... філософії», як «мудрість простоти»²³. Очевидно, мовиться про ту простоту, котру, як значиться в одному давньоруському тексті, належить любити паче мудрості. Який бакалавр, що хоча б на недовгий час стикався з латиною, не вигукне при тому - «*Sancta simplicitas!*»

Автори, про яких тут мовилося, торкаються національної визначеності української філософії в невеликих за обсягом публікаціях або й принагідно (проте всі ці тексти видрукувані в наукових виданнях, і саме в цьому я не раз шукав виправдання мого звертання до них). Та ось 2006 року на цьому доволі скромному тлі з'являється монографія, що, судячи із заголовка, спеціально присвячена проблемі, яку ми обговорюємо²⁴. Її автор поставив собі за мету дослідити «специфіку філософування

¹⁸ Вісник ХНУ ім. В. Каразіна. Філософія. - 2005. - № 706. - С. 26. Прошу вибачення в автора і читачів: не втримався при цитуванні принаймні в одному місці від ехидного знака питання.

¹⁹ Там само. - С. 26, 27.

²⁰ Там само. - С. 26.

²¹ Там само.

²² Див. там само. - С. 28, 32.

²³ Там само. - 23.

²⁴ Горбач Н. Я. Специфіка української філософії. - Л.: Каменяр, 2006. - 216 с.

українського народу (?), те, що відрізняє його від філософії інших, в тім числі - західноєвропейських народів і показує її оригінальність і особливість»²⁵. Наведена цитата - зі вступу. В дуже коротких висновках із книжки Н. Горбач твердить, що шукану специфіку української філософії становить центральне для неї «питання вічності»²⁶. При тому він спочатку приписує всій західній філософії як таку ж центральну і, очевидно, специфікуючу проблему марксистську версію так званого основного питання філософії, а відтак демонструє зазначену особливість українського філософування.

Та - попри зазначені обіцянки і підсумки - з'ясування специфіки української філософії залишилося в намірах Н. Горбача, а його книжка є хіба що своєрідним стислим оглядом історії української філософської думки, хоча автор і застеріг, що його «праця не претендує на висвітлення всієї історії філософії України»²⁷.

У книжці не знайдемо відповіді на те, в чому полягає наголошене автором «питання вічності», яким чином воно дотичне до питомої філософської традиції. Хоча поняття «вічність» і фігурує в його розмові чи не про кожного другого персонажа книжки. Скажімо, Н. Горбач констатує, що у К. Туровського мовиться про вічність потойбічного життя²⁸, а в поезії Лесі Українки звучать мотиви вічності²⁹; в думках І. Вишенського автор знаходить відлуння християнської ідеї вічності³⁰, а в міркуваннях П. Могили - «християнське розв'язання основного філософського питання про вічність буття»³¹. У досить розгорнутій характеристиці спадщини Г. Сковороди Н. Горбач згадує про «начало вічності», небесні гори вічності, забавляння вічністю тощо³². Чи не найрозлогіші пасажі про вічність знаходимо на сторінках, відведених Т. Шевченкові. У теоретичному вступі до цього підрозділу автор твердить: «Фактично основним питанням філософії є питання про вічність - що є вічне: матерія чи свідомість». І через рядок-другий наполягає: «Проблема

²⁵ Там само. - С. 3-4.

²⁶ Там само. - С. 207.

²⁷ Там само. - С. 3.

²⁸ Див. там само. - С. 37.

²⁹ Там само. - С. 176-177.

³⁰ Там само. - С. 61.

³¹ Там само. - С. 71.

³² Там само. - С. 104, 105, 110.

вічності є справді основним питанням будь-якої (*а не тільки української?* - І. А.) філософії». Далі йдеться про те, що художня творчість Шевченка «спрямована на реалізацію ідеї вічності». І нарешті: поняття долі, музи і слави Шевченко поєднав «у єдину концепцію вічності»³³.

Отже, як видно, переважають загальники; ні експлікації поняття вічності, ні більш-менш зрозумілого і переконливого відтворення інтерпретації «проблеми вічності» українськими мислителями Н. Горбач не здійснює. Зайве нагадувати тут про те, що дилему часовості й вічності не оминув фактично жоден філософ, який розгортав свій дискурс у руслі християнської традиції, а почасти й поза нею...

Тож маємо справу зі ще однією пропозицією, про належне обґрунтування якої не подбали. А сумнівні міркування на кшталт заключного в книжці - «Специфіка українського філософування - цікавий і маловивчений феномен української ментальності»³⁴ - ставить під знак питання серйозність цієї пропозиції. Адже, по-перше, у цьому твердженні дивовижно поставлені у відношення «загальне (ментальність) - одиничне (філософування)» речі різноприродні, хоча й залежні. По-друге, у цій фразі знаходимо викривлене відлуння позиції Д. Чижевського, який вбачав тісний зв'язок між особливостями українського філософування і своєрідністю української психіки (ментальності). Але, замість послатись на «Нариси з історії філософії на Україні», Н. Горбач докоряє їх авторові за нерозуміння специфіки української філософії та намагання «накласти принцип західноєвропейського філософування на історію українського світосприйняття»³⁵. Але ж між теоретико-філософським світотлумаченням, про яке начебто йшла мова у книжці Н. Горбача, і «світосприйняттям», про історію (?) якого тут згадано, - величезна різниця.

До свого тлумачення специфічності українського філософування Н. Горбач ще раз повертається у недавній книжці про філософію І. Франка³⁶. Тут він твердить, що проблема «вічності лежить в основі традиційного українського філософування».

³³ Горбач Н. Я. Специфіка української філософії. - Л.: Каменяр, 2006. - С. 143, 145, 148.

³⁴ Там само. - С. 208.

³⁵ Там само.

³⁶ Горбач Н. Філософські переконання І. Франка. — Л.: Каменяр, 2006. — 112 с.

А завершує книжку тирадою про те, що І. Франко продовжив «традиції українського філософування, визнаючи (?) буття світу й людини в контексті вічності»³⁷.

Кожна із прикмет українського філософування, трактованих авторами як специфікуючі, звісно, ледве чи є унікальною для питомої філософської думки. Про її специфікуючу вагу може йтися лише при врахуванні їх особливих системних зв'язків, так би мовити - в комплексі. А системність такого роду оприявнює себе у змісті національної філософської традиції, яка, безумовно, варта пильнішої уваги істориків української філософії.

³⁷ Там само. — С. 4, 107.